

Георгій ФЛОРОВСЬКИЙ

## ІМПЕРІЯ ТА ПУСТЕЛЯ\*

## І

Християнство увійшло в історію як новий соціальний порядок, чи, вірніше, як новий соціальний параметр. Із самого початку Християнство було перш за все не «доктриною», а «громадою» у повному розумінні цього слова. Існувало не лише «Послання», яке треба було проголосити та донести, не лише «Добра Звістка», яку треба було розповсюдити, існувала саме Нова Громада, окрема й особлива, що перебувала у процесі зростання та формування, до якої залучали нових членів. Справді, «товариство», «корпорація» (*κοινωνία*) була основною категорією християнського буття. Перші християни відчували себе тісно згуртованими у спілку, що рішуче виходила поза усі людські межі, перетинала усі расові, культурні, соціальні кордони та й взагалі усі параметри «цього світу». Вони були братами один для одного, членами «Єдиного Тіла», членами навіть «Тіла Христового». Цією уславленою фразою ап. Павло захоплено підсумовує загальне відчуття віруючих. Всупереч радикальній новизні християнського досвіду, Новий Заповіт був задуманий як виконання та довершення Старого Заповіту, основні інтерпретаційні категорії якого він запозичив. Християни дійсно були «родом обраним, царським священством, народом святим, людьми окремими» (І Петра 2:9). Вони були Новим Ізраїлем, «маленьким стадом», тобто тим вірним «Залишком», якому Богу вподобалося дати Царство Своє (Лука 12:32). Розкидані вівці мають бути приведені та зібрані «до кошари». Церква й була саме таким «Зібранням», *ekklesia tou Theou*, – постійним зібранням нового Божого «Обраного Народу», зібранням, яке ніколи не повинно бути розпущеним.

\* Стаття Г. Флоровського (1893 – 1979) *Emrire and Desert*, переклад якої зроблено за виданням *The Collected Works of Georges Florovsky*, 6 vols., (V.2: *Christianity and Culture*), є яскравим зразком тих праць ученого, які він написав у період свого перебування деканом Богословської школи св. Володимира у Вашингтоні та професором Колумбійського, Гарвардського та Принстонського університетів.



У «цьому світі» християни могли бути лише мандруючими пілігримами. Їхнє справжнє «громадянство», *politeuma*, було «на небі» (Філ. 3:20). Церква сама мандрувала у цьому світі (*paroikousa*). «Християнське товариство було на землі трішечки під екстра-територіальною юрисдикцією небесного світу» (Франк Гавен). Церква була «аванпостом» неба на землі, або «колонією небес». Може й насправді цей настрій рішучого відокремлення мав спочатку «апокаліптичне» значення та отримав натхнення завдяки очікуванню близького пришествя (*parousia*). До того ж, навіть як тривале історичне суспільство, Церква була зобов'язана відділитися від світу. Етос «духовного відокремлення» був укорінений у самому ґрунті християнської віри, так само, як він був укорінений у вірі Давнього Ізраїлю. Церква сама була «містом», *polis*, новою та особливою формою «держави» («*polity*»). Згідно зі своїм сповіданням хрещення християни мали «зректися» цього світу, з усією його марнотою, пихатістю та помпезністю, але також і з усіма його природними прив'язаностями, навіть сімейними, і дати урочисту клятву вірності Христові Цареві, єдиному істинному Цареві на землі й на небі, Кому було надано усю «владу». Ця відданість обрядові хрещення радикально відмежовувала християн від «цього світу». Вони не мали у ньому «постійного міста». Вони були «громадянами» «Міста, що мало прийти», міста, будівничим та утворювачем якого був Сам Бог (Євр. 13:14; пор. 11:10).

Ранніх християн часто підозрювали та звинувачували у громадській індіферентності і навіть у хворобливій «мізантропії», *odium generis humani* (ненависті до роду людського – *лат.*), яка, мабуть, повинна була контрастувати з приписуваною Римській імперії «філантропією». Звинувачення це було не безпідставним. У своїй відомій відповіді Цельсові Оріген був готовий його прийняти. До того ж, що ж ще могли християни робити, питає він. У кожному великому місті, пояснював він, «ми маємо інший вид присяги», *allo systema tes patridos* (*Contra Celsum*, VIII. 75). Разом з міською громадою у кожному місті існувала інша громада, локальна Церква. І це вона, а не власне «рідне місто», була для християн їхньою справжньою домівкою чи «батьківщиною». Анонімний автор блискучого «Листа до Діогнета», написаного, мабуть, у перші роки II ст., розвинув цю думку з елегантною точністю. Християни не живуть в особливих містах, не відрізняються від решти людей своїми мовою та звичаями. «До того ж, доки



вони мешкають у містах греків та варварів, яка вже кому випаде доля, структура їхнього власного державного устрою (polity) є особливою та парадоксальною. ...Кожна чужа земля є для них батьківщиною, і кожна батьківщина є чужою землею. ...Їхня бесіда є земна, але громадянство їхнє – на небі». У такій позиції не було ані пристрасті, ані ворожнечі, ані справжнього відходу від повсякденного життя. Але була сильна нота духовного відокремлення: *«і кожна батьківщина є чужою землею»*. Це було поєднано, однак, із гострим почуттям відповідальності. Християни були відокремлені у цьому світі, «утримувані» у ньому неначе у в'язниці; але вони також «утримували в єдності цей світ», так само як душа тримає в єдності тіло. Більше того, це було саме те завдання, яке Бог поклав на християн, і «яке протиправним було б відхилити» (Ad Diognetum 5, 6). Християни могли б залишатись у своїх рідних містах та вірно виконувати свої повсякденні обов'язки, але вони нездатні були бути абсолютно відданими будь-якій державі у цьому світі, бо їхнє справжнє зобов'язання належало іншому світові. Вони були соціально заручені з Церквою, а не з цим світом. «Для нас нема нічого більш чужого, ніж справи людські», – проголошував Тертуліан: *nes ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum, 38.3). «Я витягнув себе з цього суспільства», – казав він з іншого приводу: *secessi de populo* (De Pallio, 5). Християни були у цьому сенсі «поза суспільством», були добровільними вигнанцями, людьми поза законом – поза соціальним порядком цього світу.

Відкритим введенням до омани було б тлумачити напругу між християнами та Римською імперією як конфлікт чи зіткнення між церквою та державою. Справді, Християнська Церква була більш ніж «церквою», так само як давній Ізраїль був водночас і «церквою», і «народом». Християни також були народом (nation), «особливим народом», Божим Народом, *tertium genus* (третім родом – лат.), ані євреями, ані греками. Церква була не просто «зібраною громадою» чи добровільною асоціацією, зібраною заради лише «релігійних» цілей, але вона була, і декларувала себе, особливим і автономним «суспільством», особливою державою (polity). З іншого боку, Римська імперія була, і заявляла себе, чимось набагато більшим, ніж просто «державою» (a state). Після Августової реконструкції Рим постійно проголошував себе просто Містом, постійним, «вічним» Містом, *Urbs aeterna*, а також останнім Містом. Так чи інакше, він вимагав для себе



«есхатологічних параметрів». Він виступав як остаточне вирішення людської проблеми, він був Універсальним Спільноутворенням, «єдиним Космополісом населеної землі», *Oikoumene*. Рим запропонував «Мир», *Pax Romana*, та «Справедливість» усім людям і усім націям, що були під його правлінням та владою. Рим заявляв, що він є остаточним втіленням «Гуманності», усіх людських цінностей та досягнень. «Ця імперія була, врешті, якоюсь політико-еклізіастичною інституцією. Це була «церква» та «держави»; якби вона не була водночас і тим і іншим, вона була б чужою серед ідей Давнього Світу» (сер Ернест Баркер). У давньому суспільстві – у давньому полісі, в елліністичних царствах, у Римській республіці – «релігійні» переконання розцінювались як невід'ємна частина «політичної» структури. Ніякий розподіл компетенції та «влади» не міг бути сприйнятим і, відповідно, ніякий розподіл лояльності чи відданості. Держава була всекомпетентною, і, відповідно, відданість їй мала бути повною та безумовною. Лояльність до держави сама була формою релігійної відданості, в якому б особливому вигляді вона не була предписана чи нав'язана. У Римській імперії це був культ цезарів. Суцільна структура імперії була нероздільно «політично-релігійною». Головна мета імперського правління звичайно визначалася як «Філантропія», а часто навіть як «Спасіння». Відповідним чином, імператори визначались як «Спасителі».

У ретроспективі всі ці заяви можуть здаватися лише утопічними ілюзіями та жаданими мріями, якими вони справді й були. Крім того, ці мрії пестилися кращими людьми того часу: достатньо згадати хоча б Вергілія. І утопічна мрія про «Вічний Рим» пережила розвал реальної імперії і домінувала у політичному мисленні Європи протягом століть. Парадоксально, що цю мрію пестили часто ті, котрі за логікою їхньої віри мали б бути краще захищеними від її оманливого та захоплюючого шарму. Фактично це бачення існуючого, або «Вічного Риму» домінувало у християнській думці ще й у Середні віки – як на Сході, так і на Заході.

Не було нічого анархічного у такому ставленні ранніх християн до Римської імперії. «Божественне» походження держави та її влади було формально визнане вже св. Павлом, і він сам не мав труднощів у зверненні до захисту римських магістратів та римського законодавства. Позитивна цінність та функція держави були загальновизнаними у християнських



колах. Навіть бурхливі напади у Книзі Одкровення не становили винятку: що відкидалось, так це несправедливість та нерівноправство у реальному Римі, але ж не принцип політичного порядку. Християни могли, з усією щирістю та благою вірою, заявляти в римських судах про свою політичну невинність та відстоювати свою лояльність щодо імперії. Фактично, ранні християни віддано молились за державу, за мир та порядок і навіть за самих цезарів. Можна знайти високі возхвалення Римської імперії навіть у тих християнських авторів того часу, які були відомі своїм опором, як, наприклад, Оріген та Тертуліан. Теологічне «виправдання» імперії виникає вже в період гонінь. До того ж, християнська лояльність мала, за необхідністю, обмежений характер. Звичайно, християнство в ніякому сенсі не було підривною змовою, і християни ніколи не мали наміру перевернути існуючий лад, хоча вони й насправді вірили в те, що кінець кінцем він відімре. Римлянам, однак, християни ніколи не переставали здаватися змовниками, і не тому, що вони були в якомусь сенсі замішані у політиці, а навпаки, тому, що не були. Їхня політична індиферентність дратувала римлян. Християни тримались осторонь від інтересів Спільнотворення (Commonwealth) у критичні часи його боротьби за існування. Вони не лише декларували «релігійну свободу» для себе, вони також проголошували церкву найвищою владою. Хоча й підкреслювалось, що Царство Боже є «не від цього світу», воно здавалось загрозою для все-компетентного Царства Людини. Церква була, в якомусь сенсі, різновидом «руху Опору» в імперії. Християни принципово відмовлялись від військової служби, бо вони були зобов'язані чинити опір будь-якій спробі «інтегрувати» їх до імперської структури. Як слушно зауважив Крістофер Доусон, «Християнство залишалось єдиною владою у світі, яку не міг поглинути велетенський механізм нової рабовласницької держави». Християни не були політичною фракцією. До того ж, їхня релігійна відданість не мала прямого «політичного» значення. Було зауважено, що монотеїзм сам був «політичною проблемою» у давньому світі (Ерік Петерсон). Християни не могли не декларувати «автономію» для себе і для своєї церкви, а це було якраз те, чого імперія не могла ніколи дозволити чи навіть зрозуміти. Таким чином, зіткнення було неминучим, хоча й могло бути дещо відкладеним.



Церква становила собою виклик імперії, а імперія була каменем перешкоди для християн.

## II

За загальною думкою, доба імператора Константина була поворотним пунктом християнської історії. Після довгої боротьби з церквою, Римська імперія врешті-решт капітулювала. Сам цезар був обернутий та смиренно прохав прийняти його до церкви. Релігійну свободу було формально проголошено і демонстративно розповсюджено на християн. Конфісковану власність було повернуто християнським громадам. Тих християн, що потерпіли від насильства та були депортовані у роки переслідувань, було тепер повернуто. Їх прийняли з почеснями. Константин, фактично, пропонував Церкві не лише свободу та мир, але також захист та тісне співробітництво. Він, справді, вмовляв Церкву та її лідерів приєднатись до нього у справі «оновлення» імперії. Цей новий тактичний поворот в імперській політиці був сприйнятий християнами з вдячністю, але не без деякого зніяковіння та подиву. Але християнський відгук на нову ситуацію ніякою мірою не був одностайним. Серед християн було багато лідерів, які вже без жодних вагань були ладні привітати обернення імператора та майбутнє обернення імперії. Але було чимало й таких, що розуміли значення цього імператорського ходу. Можна було, звичайно, тільки радіти з приводу припинення ворожнечі та встановлення свободи публічного богослужіння, яке тепер було захищене законом. Але головної проблеми не було вирішено, і це була вкрай заплутана проблема. Це була, справді, дуже парадоксальна проблема.

Уже Тертуліан ставив деякі незручні запитання, і вже за його часів ці запитання були лише риторичними: чи міг би цезар прийняти Христа та повірити в Нього? По-перше, цезарі явно належали до «цього світу». Вони були невід'ємною частиною «секулярної» структури, *necessarii saeculo*. Тоді, чи зміг би християнин бути цезарем, тобто належати водночас до двох конфліктуючих ладів – церковного та світського? (*Apologeticum*, 21.24). За часів імператора Константина ця концепція «Християнського цезаря» мала ще вигляд невирішеної загадки, всупереч красномовній спробі Євсевія Кесарійського розробити ідею «Християнської імперії».



Багатьма християнами ця ситуація сприймалась як внутрішнє протиріччя самої цієї концепції. Цезарі були вимушені віддаватися справі «цього світу», але ж Церква була не від «цього світу». Якщо установа цезарату була внутрішньо «секулярною», тож чи було взагалі якесь місце для імператорів, як імператорів, в структурі Християнської Громади? Нещодавно було запропоновано думку, що, можливо, Константин сам скоріш за все був не дуже впевнений щодо цього питання. Здається, що однією з причин, через які він до останніх часів свого життя відкладав прийняття хрещення, було його невиразне відчуття того, що незручно бути «християнином» та «цезарем» водночас. Константинове особисте обернення не становило проблеми, але він був передусім імператором. Він мав нести тягар свого високого становища в імперії. Він все ще був «Божественним Цезарем». Як імператор він був повністю поглинутий у традиції імперії, і тим більше, чим більше він намагався з них виплутатися. Його гідні зусилля знайшли символічне відображення у переносі імператорської резиденції до *нового* Міста, подаль від згадок про *старий* язичницький Рим. До того ж, імперія й сама все ще була такою ж, як і досі, зі своїм аристократичним етосом та звичаями, з усією язичницькою практикою, включаючи обожнювання, apotheosis імператорів. Ми маємо багато причин довіряти Константиновій особистій ширості. Безумовно, він був глибоко переконаний у тому, що християнство було єдиною силою, яка могла відновити життєздатність у хворому тілі імперії та впровадити новий принцип єдності за часів соціальної дезінтеграції. Але очевидно, що він не міг зректися своєї суверенної влади, тобто не міг зректися цього світу. Константин, насправді, був стійко переконаний, що на нього покладена Божественним Провидінням висока та свята місія, що він був обраний для відновлення імперії на християнських засадах. Це переконання, більш ніж будь-яка особлива політична теорія, було рішучим фактором його політики та його дійсного способу правління.

Ситуація була вельми двозначною. Чи мала Церква прийняти імперську пропозицію та покласти на себе нове завдання? Було це довгоочікуваною можливістю чи, може, небезпечним компромісом? Досвід тісного співробітництва з імперією, фактично, не був цілком удалим та обнадійливим для християн, навіть і за часів правління самого Константина. Імперія не здавалась легким, зручним союзником та партнером



для Церкви. За Константинових наступників усі незручності такого «співробітництва» стали очевидними, навіть якщо ми проігноруємо невдачу спробу Юліана відновити язичництво. Лідери Церкви були вимушені, знов і знов, кидати виклик настійливим спробам цезарів використовувати свою верховну владу також і в релігійних справах. Піднесення чернецького руху у IV столітті не було випадковим. Це була, скоріше, спроба уникнути імперської проблеми та побудувати «автономне» Християнське суспільство поза кордонами імперії, «поза табором». З іншого боку, Церква не могла ухилитися від відповідальності за цей світ або відмовитись від свого місіонерського завдання. Церква, справді, була зацікавлена не лише в особистостях, але і в суспільстві і навіть у людстві в цілому, бо навіть царства цього світу мали бути приведеними врешті-решт до покори Христу. Імперія також не була готова залишити Церкву саму чи обійтись без її допомоги та служіння, бо Церква вже була на той час могутньою інституцією, поширеною навіть у віддалених куточках населеної землі й сильною своєю вірою та дисципліною. Церква врешті-решт, під подвійним тиском свого власного місіонерського поклику та традиційної логіки імперії, була вимушена піти на союз з імперією.

Наприкінці IV ст. християнство було остаточно встановлене як офіційна релігія Римської імперії. За Феодосія Великого Римська імперія формально присвятила себе християнській справі, язичництво було офіційно розвінчане та заборонене. «Єресь» теж було проголошено поза законом. Держава формально зобов'язалася підтримувати православну віру. Основною передумовою нового устрою було «Єднання Християнського Спільнотворення». Існувало тільки *Єдине* всеосяжне *Християнське Суспільство*, яке було і Церквою і державою водночас. У цьому суспільстві порядки (orders) чи «влади» були різними, чітко поділеними на «духовну» та «світську», «церковну» та «політичну», але й водночас тісно поєднаними між собою. Саме ж «суспільство» було внутрішньо Єдиним. Ця ідея ні в якому разі не була новою: Давній Ізраїль був водночас Царством та Церквою. Римська імперія завжди була «політико-церковною інституцією», і вона утримувала цей свій подвійний характер і після того як вже стала «християнізованою». В Християнському Спільнотворенні «Церковництво» та «Громадянство» були не просто «такими, що збігаються у просторі» але справді ідентичними



категоріями. Лише християни могли бути громадянами імперії. І всі громадяни були зобов'язані бути православними у своїй вірі та поведінці.

Християнське Спільнотворення було замислене як *єдина теократична структура*. Більше того, Римська імперія завжди вважала себе «Всесвітнім Царством», єдиним законним царством, єдиною «Імперією». Оскільки існувала лише Одна, Всесвітня, Церква, тому могло бути лише Одне Царство – Екуменічна Імперія. Ця Церква і це Царство утворювали Єдине, неділиме Суспільство, єдиний *Civitas – Respublica Christiana*. «Це Єдине Спільнотворення усього людства, замислене частково як Імперія – живий ще образ Стародавнього Риму, – але ж головним чином і взагалі як Церква, було суттю того суспільства, яке існувало впродовж усього того довгого періоду історії людства, який ми називаємо середньовіччям. Це був факт, а не просто ідея; але ж також це була й ідея, а не лише тільки суцільний факт» (сер Ернест Баркер).

Це було важливе й величне досягнення, славне видовище, амбіційна претензія; але це досягнення було також загрозливим та двозначним. Фактично, ці два стани (*orders*), «духовний» та «світський», ніколи не могли бути дійсно інтегровані в єдину систему. Давня напруга існувала всередині цього «Єдиного Суспільства», і баланс «сил» у Християнському Спільнотворенні завжди був нестійким та нетривалим. Було б анахронізмом описувати внутрішню напругу між цими «силами» середньовічного Спільнотворення як якийсь конфлікт чи змагання між Церквою та Державою, представленими як два окремих суспільства, кожне із своєю сферою компетенції та юрисдикції. У середньовіччі Церкви та Держави як двох окремих суспільств просто не існувало. Існував конфлікт між двома «силами» в одному й тому ж суспільстві, і саме тому цей конфлікт був таким сильним та гострим. У цьому відношенні не існувало фундаментальної різниці між християнським Сходом та християнським Заходом, хоч би яким різним не був перебіг подій у цих двох регіонах Християнського Спільнотворення. Головна проблема була одна й та сама, як на Сході, так і на Заході – проблема «Християнського Суспільства», «Святої Імперії». Було лише природним, що ця проблема могла набути особливої гостроти та розміру саме на Сході, бо на Сході «Свята Імперія» була кремезною реальністю, відчутним фактом існуючого світу, –



за висловом Джеймса Брюса, тоді як на Заході це була скоріше ідея або претензія щодо існування цієї реальності. Від часів Константина серце імперії було в Константинополі, а не в давньому Місті Римі. Історія (story) про Візантію була безпосереднім продовженням Римської історії (history). На Заході Римський порядок розвалився на досить ранньому етапі, тоді як на Сході він існував ще протягом століть. Навіть у східному вбранні Візантія до самого свого кінця продовжувала бути «Царством Римлян». Головною її проблемою була саме проблема «Вічного Риму». Імперія відчувалась там набагато сильніше, ніж на Заході. Дуже важливим є, однак, те, що «візантійські» проблеми знов з'являються на Заході, з тією ж невідкладністю і з тією ж двозначністю, одразу ж, як там було відновлено імперію за Карла Великого та його наступників. І справді, Карл Великий вважав себе законним наступником Константина та Юстиніана. Його вимоги та його політика у справах релігії були майже такими ж, як у візантійських цезарів.

Часто стверджували, що у Візантії церква віддала свою «свободу» до рук цезарів. Виходячи з припущення що імператор був справжнім правителем церкви, навіть якщо він і не був ніколи визнаний формально її головою, візантійську систему було зневажливо визначено як «цезарепапистську». Неодноразово твердили також, що у Візантії церква просто перестала існувати, тобто, перестала існувати як «незалежна інституція», що її було практично зведено до статусу «літургійного департаменту імперії». Свідомства, що цитуються на підтримку таких звинувачень, на перший погляд можуть здаватися вичерпними та непереборними. Але ж вони не витримують більш прискіпливої перевірки. Звинувачення Візантії в «цезарепапізмі» все ще має певну кількість прихильників, але його рішуче відкинуто багатьма дослідниками Візантії, які вбачають у ньому очевидне непорозуміння та упереджений анахронізм. У християнському суспільстві імператори справді керували також релігійними справами, але вони ніколи не були правителями церкви.

Візантійська історія виявилась авантюрою (adventure) у християнській політиці, це був невдалий і, можливо, нещасливий експеримент, який треба оцінювати згідно з його власними правилами.



## III

Юстиніан відверто заявив у датованій 16 березня 535 року передмові до своєї Шостої новели, що основним принципом візантійської політичної системи

«є два головних дари, які Бог надав людям через своє високе милосердя: священництво та імперська влада: hierosyne та basileia; sacerdotium та imperium. З цих двох перше пов'язане з божественними речами, а друга стоїть над людськими справами та піклується про них. Виходячи з одного джерела, вони обидва є прикрасою людського життя. Ні про що не піклуються імператори більше, ніж про священницьку гідність, тож і священники, у свою чергу, можуть молити Бога за імператорів. Отже, якщо священництво буде в усіх відношеннях бездоганним та наповненим вірністю до Бога, а імператори будуть діяти вірно і відповідним чином будуть утримувати Спільнотворення, яке їм доручене, в порядку, то буде встановлено певної гармонії для людства. Ми таким чином глибоко зацікавлені в доктринах, що йдуть від Божого натхнення, та в священницькій гідності. Ми переконані, що, якщо вони будуть підтримувати свою гідність, то велике благодійництво будемо ми мати від Бога і будемо ми твердо утримувати те, що маємо зараз, та ще й набудемо тих речей, що їх ще не маємо. Щасливе завершення завжди увінчує ті речі, що їх доречним чином виконано і які є прийнятними для Бога. Це так і є, якщо ретельно дотримуватися святих канонів, що їх славетні Апостоли, вельмишановні власноочні свідки та служителі Божественного Світу, передали нам, і яких святі Отці зберегли та розтлумачили».

Це були одразу і підсумок, і програма.

Юстиніан не говорив про державу, чи про церкву, він говорив про два міністерства, чи агенції, що були встановлені у Християнському Спільнотворенні. Їх було поставлено однією й тією ж самою Божественною владою для одних і тих самих цілей. Як «Божий дар», імперська влада, imperium, була «незалежною» від священництва, sacerdotium, хоча вона й залежала від тієї мети, заради якої вона була Божественно встановлена і якій була підпорядкована. Цією метою були підтримка та впровадження християнської істини. Інакше кажучи, імперська влада була «легітимною» лише у межах



церкви. У будь-якому випадку, вона була принципово підпорядкована християнській вірі, обмежена заповідями апостолів та отців церкви і, у цьому відношенні, «лімітована» ними. Легальний статус імператора у Спільнотворенні залежав від його стосунків із Церквою та від її доктринальних та канонічних правил. Імперіум був водночас владою та службою, і умови цієї служби були визначені правилами та розпорядженнями церкви. У своїй коронаційній клятві імператор мав визнати православну віру та прийняти обітницю послухання наказам церковних соборів. Це не було простою формальністю: «Православ'я було *супер-національністю Візантії*, основним елементом життя держави та уряду» (І. Соколов).

Імператор у візантійській системі займав дуже високе місце. Він був оточений ореолом теократичної величності. Палацовий церемоніал був пишним та розробленим до останніх подробиць. Це був за всіма ознаками релігійний церемоніал – майже різновид «імперської літургії». Хоча імператор був лише світською людиною, він займав певну посаду у церкві – дуже визначну та високу, але все ж таки світську посаду. В церкві існувала, таким чином, спеціально визначена офіційна функція, призначена для світської особи. Імператори не належали до штатної церковної ієрархії. Ні в якому сенсі не були вони «служителями Слова та святинь». Їм могло бути надано якихось особливих рис «священництва», і так воно часто справді й було, але, у будь-якому випадку, це було дуже специфічне «царське священство», яке можна було чітко відокремити від «службового священства» священників. Звичайно, імператор був високоповажною особою у церкві, але ж у дуже специфічному сенсі, який не так уже й легко точно визначити. Яким би не було первинне значення церемонії імператорської коронації, – а здається, що спочатку це була напевне суто «секулярна» церемонія, в якій навіть патріарх брав участь як цивільний службовець, – вона поступово розвинулась якщо й не у звичайну «святиню», то у священний церемоніал, sacramentale, – особливо ж після того, як її було поєднано з обрядом помазання, який є суто церковним обрядом. Ці обряди імперської коронації є виразом суцільно «посвятницького» (consecrational) характеру концепції «світської влади». Можливо, навіть, що цей «теократичний» наголос був сильніший на Заході, ніж у Візантії. Особливо важливим є те, що до цього обряду входила урочиста клятва



вірно виконувати всі закони церкви і, передусім, утримувати недоторканою православну віру – згідно із Святим Письмом та наказами соборів.

Складність цієї проблеми полягає як у тому, що світські правителі проголошували себе та й намагались «бути християнами», так і в тому, що вони, відповідно власному розумінню, намагались виконувати певні християнські обов'язки так, неначе то були поставлені ними самим собі завдання. За цією амбіцією стояло переконання, що «секулярне» взагалі само по собі було у певному сенсі «святим». У християнському суспільстві ніщо не могло бути просто «секулярним». Можна було б зауважити, що ця заява часто була нещирою, що вона була не більш ніж прикриттям для земних цілей та інтересів, але ж є очевидним, що у багатьох випадках, і, треба це підкреслити, що саме у головних та визначальних випадках, ця заява була відверто щирою. Юстиніан та Карл Великий, якщо наводити лише найвизначніші зразки, були глибоко щирими у своїх спробах бути «християнськими правителями» та сприяти справі Христа, – настільки ж, наскільки їхня реальна політика могла викликати щодо цього сумніви. Усі були згодні, що обов'язком імператора було «захищати» віру та церкву за допомогою усіх можливих засобів, що були в його розпорядженні, включно навіть з «мечем», але передусім малась на увазі належна юридична система.

Напруга могла б виникнути завжди, коли імператори виказували своє зацікавлення у релігійних справах, як то багато візантійських імператорів, і майже усі Юстиніани, й насправді робили за різних обставин. Взагалі, це не було поза межами їхньої юридичної компетенції: ані «чистота віри», ані «строгість канонів» не були суто «церковницькою турботою». Імператори мусили піклуватися про «правильну віру» народу. Не можна також було заборонити їм мати теологічні переконання. Якщо право формального рішення у справах віри та церковної дисципліни належало священництву – а це право ніколи не було опротестовано чи скасовано – то світській людині не можна було відмовити ані у праві бути зацікавленою у доктринальних питаннях, ані у праві говорити вголос про свої релігійні переконання, особливо у періоди доктринальної боротьби та смуту. Зрозуміло, що імператори могли піднести свій голос більш владно, ніж будь-хто ще, і використати свою «владу» (*potestas*) для того, щоб підсилити ті переконання, які



вони могли б, з абсолютною впевненістю, вважати за православні. Але навіть і в цьому випадку імператори мали використовувати належні канали. Вони мусили нав'язати свою волю або думку ієрархам церкви, що вони не раз і намагались зробити, вдаючись іноді до насильства, погроз та інших досить несхвальних методів. Юридичної чи канонічної форми треба було дотримуватись у будь-якому випадку. Діяти у релігійних справах без згоди та схвалення священництва було б очевидним *ultra vires* імператорської влади, було б поза її юридичною компетенцією. Жахливі образи, до яких вдавались візантійські цезарі, не слід ігнорувати, але, з іншого боку, є очевидним, що імператори ніколи не мали успіху, якщо вони йшли проти віри церковної. Церква у Візантії була досить міцною, щоб чинити опір імператорському тиску. Імператори не змогли примусити Церкву піти на компроміс з аріанами чи на передчасне примирення з монофізитами та іконокластами або, на пізнішому етапі, на двозначне «возз'єднання» з Римом:

«Ніщо не може бути більш фальшивим, ніж звинувачення Цезарепапізму, – яке взагалі повертають проти Візантійської Церкви, – у тому, що ця Церква порабському підкорялась наказам імператора навіть тоді, коли мова йшла про релігійні питання. Це правда, що імператор завжди цікавився церковними справами; він намагався підтримати або нав'язати єдність у догмі, але його претензії ніколи не були покірливо визнані. Візантійці ж, в дійсності, призвичаїлись до тієї ідеї, що організована опозиція імператорській волі у релігійних справах є справою цілком нормальною і законною. ... Релігійну історію Візантії, і тут немає ніякого парадоксу, справді можна було б представити як конфлікт між Церквою та Державою, конфлікт, з якого Церква вийшла безумовним переможцем». (*Анрі Грегар*)

Можна стверджувати, що, із плином часу, дійсний вплив та престиж церкви у Візантії поступово зростали. У зв'язку з цим особливо важливим і повчальним можна вважати *Epanagoge* – конституційний документ кінця IX ст. Це, вочевидь, був лише проект, який ніколи не був офіційно проголошений. Підготував його, мабуть, відомий патріарх Фотій. Деякі частини цього документу були вставлені у пізніші юридичні компіляції й отримали широке розповсюдження. У будь-якому випадку, цей документ відтворював тогочасну домінуючу



концепцію нормальних відносин між імператором та церковними ієрархами. Головний принцип був той самий, що й в Юстиніана. Але тепер його було розроблено з більшою точністю та виразністю.

Спільнотворення, *politeia*, є зіставленим з декількох частин та членів. Найбільш важливими серед них, та й найбільш необхідними, є імператор і патріарх. Між цими двома владами є очевидний паралелізм: від їхньої злагоди та одностайності залежать мир та процвітання народу. Імператор є верховним правителем. Його метою є благодійництво, *euergesia*. Ця стара ідея була наслідувана від елліністичної політичної філософії. Імператор мусить захищати справедливість, він має бути добре обізнаним у догматах віри та благочестя, він повинен захищати вчення Святого Письма та соборів і сприяти їхньому розвитку. Його головним завданням є збереження миру та щастя для душ та тіл його підданих. Роль патріарха є не менш важливою. «Патріарх є живим образом Христа». Усі слова його та дії мають відображати істину. Він мусить бути розіп'ятим у цьому світі й жити в Христі. До невірних він повинен промовляти святістю свого життя, а у віруючих він мусить підсилювати благочестя та правдивість. Він мусить намагатися привести єретиків назад до кошари істинної Церкви. Він повинен бути справедливим та неупередженим у відношенні до всіх людей. До імператора він повинен промовляти без соромливості на захист правої віри. Лише йому надано владу тлумачити закони отців церкви та слідкувати за їхнім правильним застосуванням.

Це була, звичайно, ідеалізована картина. Дійсність поставала більш темною та заплутаною. Імператори завжди могли у різний спосіб впливати на вибори патріархів та мали можливість їх усунення. Патріархи, із свого боку, теж мали належні ресурси для опору імператорам. Найважливішим серед них було відлучення від церкви. І все ж таки, ідеальний зразок, змальований в *Epanagoge* та інших творах, не був ніколи забутий. «Теорія *Epanagoge* була справді важливою теорією: патріарх та імператор виступають у ній як союзники, а не суперники, обидва вони суттєво важливі для процвітання східно-римського державного устрою, обидва виступають як частини єдиного організму» (Норман Бейнс).

Теорія «подвійного уряду» в єдиному Спільнотворенні була загальносприйнятою за середніх віків, як на Сході, так і на Заході. Ця теорія мала різні та розгалужені версії. Вона



представляла загальну базу для обох конкуруючих партій на Заході – папської та імперської. Церква стала переможницею в її боротьбі з імперією на Заході, але це була сумнівна перемога. Значення Каносси було подвійним. Теократичні претензії імперії було відбито, але, у більш широкому вимірі, це лише призвело до різкої «секуляризації» світської влади у західному суспільстві. Виникло суто «секулярне» суспільство – вперше у християнській історії. З іншого боку, «духовне» суспільство (церква) було наскрізь «клерикалізованим». Напруга не зменшилася, не стала менш гострою та палкою. До того ж, «теократична» місія церкви виявилась вельми звуженою та скомпрометованою. Єдність Християнського Спільнотворення розпалася.

На Сході ж церква не одержувала помітних перемог над імперією. Вплив імперської влади на церковні справи був пригнічуючим і навіть руйнуючим, але, всупереч усім знущанням та недолікам, візантійське Спільнотворення до самого кінця зберегло свою християнську та «освячену» сутність. Релігія і державний устрій ніколи не були відділеними один від одного. Візантія рухнула як Християнське царство – під тягарем своїх дуже великих амбіцій.

#### IV

Чернецтво було, великою мірою, спробою обійти імперську проблему. Період жорсткої боротьби між церквою та аріанізованими цезарями IV століття був також періодом розповсюдження чернецтва. Чернецтво являло собою щось на зразок нового та вражаючого «Виходу», і імперія завжди, від часів св. Афанасія до періоду жорстокого переслідування ченців імператорами-іконокластами, вважала цей «Вихід», або втечу, до Пустелі загрозою своїм претензіям та й самому своєму існуванню. Часто пояснюють, що люди залишали «цей світ» просто для того, щоб уникнути соціального життя, з усім тим тягарем його обов'язків та виснажливої праці. Важко, однак, побачити, в якому сенсі життя у дикій пустелі могло бути «легшим» чи «більш задовільним». Насправді ж життя це було дуже напруженим, із своїми власними тягарями та загрозами.



Це правда, що на Заході в цей час римський порядок розвалився на шматки та був напівзруйнований нашествями варварів, що апокаліптичні жахи та передчуття заповзали там до багатьох сердець, що очікували безпосередньо на кінець історії. Але ж в писаннях отців-пустельників ми не знайдемо дуже багато слідів цього апокаліптичного жаху. Мотиви їхнього уходу в пустелю були зовсім іншими. На Сході, де з'явився чернечий рух, Християнська Імперія була у процесі зростання. Незважаючи на всі свої непевності та недоліки вона все ж виглядала вражаюче. Після стількох десятиліть страждань та переслідувань «Цей Світ» здавався відкритим для християнського завоювання. Перспектива успіху була доволі райдужною. Але ті, хто втік до пустелі, не поділяли цих очікувань. У них не було довіри до «християнізованої імперії», вони, скоріше, взагалі не довіряли цій системі. Вони залишали земне Царство тим скоріше, чим скоріше воно ставало справді «християнізованим», – для того, щоб будувати істинне Царство Христа у новій землі обітованій, «поза воротами», у Пустелі. Вони втікали не стільки від катастроф цього світу, скільки від «світських турбот», від участі у житті цього світу, навіть якщо й під прапором Христа; вони втікали від процвітання та хибної безпеки цього світу.

Це не було пошуком «екстраординарних» чи «суперсмирених» (supererogatory) дій чи подвигів. Основний аскетичний наголос, принаймні на ранньому етапі розвитку, було зроблено не на «спеціальних» чи «виняткових» клятвах, але, скоріш, на виконанні тих загальних та суттєво важливих клятв, які кожен християнин має дати під час хрещення. Чернецтво означало передусім «зречення», тотальне зречення «цього світу», з усією його розкішшю та помпезністю. Всі християни мусили зректися «цього світу» і поклястися в абсолютній відданості Єдиному Господу, Ісусу Христу. І кожен християнин насправді давав цю клятву нероздільної відданості під час своєї християнської ініціації. Дуже важливо, що обряд прийняття чернецтва, коли його було остаточно встановлено, був точнісінько таким самим, як і обряд хрещення, і що у прийнятті чернецтва стали вбачати щось на зразок «другого хрещення». Якщо чернецтво і було пов'язане з пошуком «досконалості», «досконалість» сама по собі не вважалась чимось «особливим», що обирається добровільно, але, скоріш,



у ній вбачали нормальний та обов'язковий життєвий шлях. Якщо це був «ригоризм», то цей ригоризм міг спиратись на авторитет Євангелія.

Також є важливим, що від самого початку головний наголос у чернецькій клятві робився саме на «соціальному» зреченні. Послушник (*novice*) мав зректися цього світу, мав стати мандрівником, пілігримом, мав стати чужинцем у цьому світі, в його земних містах, – так само, як сама Церква була «мандрівницею» в земному Місті, *paroikousa* на землі. Очевидно, що це було лише підтвердженням звичайних клятв обряду хрещення. Очікувалось, що всі християни зречуться цього світу та оселяться у ньому як мандрівники. Це не обов'язково означало зневажання цього світу: вимогу щодо зречення можна тлумачити як поклик до реформи та спасіння цього світу. Св. Василь Великий, перший законодавець східного чернецтва, був украй занепокоєний проблемою соціальної реконструкції. Він з глибоким проникненням споглядав процес соціальної дезінтеграції, який так розвинувся за його часів. Його поклик до формування монастирських громад був по суті спробою знову запалити дух взаємності у світі, який, здавалося, втратив будь-яку змогу до єднання та будь-яке почуття соціальної відповідальності. Християни мали тепер установити модель нового суспільства, яка б урівноважила руйнівні тенденції тієї доби. Св. Василь був стійким у своєму переконанні, що людина за своєю суттю є не самотньою, але соціальною, чи «політичною», істотою – *zoon koïnonikon*. Він міг узяти це як з Писання, так і з праць Арістотеля. Але існуюче суспільство побудоване на хибному ґрунті. Тому насамперед треба вийти з цього суспільства. За св. Василем, чернець має бути «без-домним» у цьому світі, *aoikos*, єдиною його домівкою є Церква. Він має вийти, або бути виведеним, з усіх існуючих соціальних структур – з сім'ї, міста, імперії; він має зректися усіх законів цього світу, розірвати усі соціальні узи та зобов'язання. Він має почати все спочатку. Пізніший звичай, чи правило, змінювати ім'я було символом цього радикального розриву з попереднім життям. Але ченці залишали суспільство цього світу для того, щоб приєднатися до іншого суспільства, чи, скоріше, щоб виповнитися в іншому суспільстві – в Церкві. Домінуючою формою чернецтва було спільне («*coenobitical*») життя. Самотнє життя прославлялося як таке, що личить лише деяким видатним особистостям, і, як правило, до нього не заохочували. Головний наголос робився



на послушанні, на підкоренні своєї волі. «Суспільство» завжди вважалось за нормальний та більш адекватний спосіб аскетичного життя. Монастир був корпорацією, «тілом», малою Церквою. Навіть герметики звичайно мешкали разом, в особливих поселеннях, під керівництвом загального духовного лідера чи наставника. На цій комунній особливості чернецтва знов настійливо зробив наголос св. Теодор Студійський (759 – 826), великий реформатор візантійського чернецтва. Він наполягав на тому, що в Євангелії не існує заповіді самотнього життя. Господь наш Сам жив «спільно» зі своїми учнями. Християни – не незалежні індивідууми, але брати, члени Тіла Христового. Більше того, лише у комуні такі християнські чесноти, як благодійництво та послухання, могли бути належним чином розвинуті та використані.

Таким чином, ченці жили у цьому світі для того, щоб будувати на цілинному ґрунті Пустелі Нове Суспільство, щоб організовувати там за Євангельським зразком справжню Християнську Спільноту. Раннє чернецтво не було церковною інституцією, це був спонтанний рух, ривок (a drive), у точному розумінні цього слова. Крім того, це був виразно *світський рух*. До прийняття святого сану явно не заохочували, за винятком тих випадків, коли це робилось за наказом начальників, і навіть абати часто були світськими людьми. На перших порах, щоб провести службу для громади, запрошували сусідських світських священиків, або ж у неділю ходили до сусідньої церкви. Чернечий стан був чітко відділений від клерикального. «Священництво» було титулом та владою і тому навряд чи могло бути поєднаним із послушницьким життям та покаанням, що становили серцевину чернецького буття. Певні поступки робились час від часу, але доволі неохоче. Загалом, східне чернецтво зберегло свої світські риси аж до теперішнього часу. Серед афонських громад, цього останнього залишку старого чернецького устрою, лише декілька, і це дуже важливо відмітити, належать до Святих станів. Чернецтво демонструвало чітку відмінність між клерикальним та світським у Церкві, воно утворювало зовсім особливий стан.

Монастирі були водночас молящимися громадами та робочими командами. Чернецтво створило особливе «богослов'я праці», й навіть ручної праці зокрема. Праця ні в якій мірі не була другорядним чи супутнім елементом чернецького життя, вона належала до самої його суті.



«Дозвілля» вважалось за першорядний та жакхливий порок, що руйнує душу. Людина створена для праці. Але праця не повинна прислугувати егоїстичним намірам, працювати треба задля загальної мети та користі і, передусім, щоб мати змогу допомогти тим, хто цього потребує. За висловом св. Василя, «у праці метою кожного є підтримка тих, хто її потребує, а не своя власна необхідність» (*Regulae fusius tractatae*, 42). Праця мала, таким чином, бути відтворенням соціальної солідарності, а також основою соціального служіння та благодійництва. Від св. Василя цей принцип був перейнятий св. Бенедиктом. Та вже св. Пахомій, який першим упровадив общинне (*coenobitical*) чернецтво в Єгипті, проповідував «Євангеліє постійної роботи» (за влучним пізнішим висловом єпископа Кеннета Кірка). Його *coenobium* у Тебенісі був водночас і поселенням, і колегіумом, і трудовим табором. З іншого боку, ця робітнича громада була принципово «не-прибутковим суспільством». Однією з головних чернечих клятв була повна відмова від усього майна, а не лише обітниця бідності. У житті общинного ченця не залишалося взагалі ніякого місця для будь-якого роду «приватної власності». І це правило іноді проводилось у життя з жорстокою послідовністю. Ченцям заборонялось мати навіть приватні бажання. Дух «власництва» був рішуче засуджений, як тлінне сім'я, що проростає в людському житті. Св. Йоан Хризостом вважав «приватну власність» вкоріненням усіх соціальних хвороб. Холодне відокремлення «мого» від «твого» було, на його думку, абсолютно несумісним з ідеалом люблячого братерства, який постає в Євангелії. Він міг би послатись ще й на авторитет Цицерона: *nulla autem privata natura*. Св. Йоан вважав «власність» не Божим творінням, але гріховним винаходом людини і був ладен застосувати до всього світу суворої чернечої дисципліни стосовно «неволодіння» та послухрання заради полегшення долі цього світу. За його думкою, відокремлені монастирі мусять існувати тепер задля того, щоб одного дня увесь цей світ міг би стати чимось на зразок монастиря.

Як добре сказав нещодавно П'єр Луї Бойєр: «Чернецтво було інстинктивною реакцією християнського духу проти хибного примирення з існуючим віком, виправдовуючим, здавалося, обернення імперії». Чернецтво було могутнім нагадуванням про радикальну «іншосвітність» («*otherworldliness*») християнської Церкви. Це був також



могутній виклик Християнській імперії, що була тоді у процесі розбудови. Цей виклик не міг залишитися без відгуку. Імператори, й особливо Юстиніан, зробили відчайдушну спробу інтегрувати чернечий рух до загальної структури Християнської імперії. Вони пішли на значні поступки: монастирі, як правило, було звільнено від податків, їм було гарантовано різні імунітети. На практиці ж ці привілеї призвели врешті-решт до різкої секуляризації чернецтва. Але на початку вони означали визнання, хоча й вельми неохоче, певної чернечої «екстра-територіальності». З іншого боку, багато монастирів були канонічним законодавством звільнені з-під юрисдикції місцевих єпископів. Під час іконокласичного протистояння незалежність чернецтва було відкрито проголошено у Візантії. До самого кінця Візантії чернецтво існувало як особливий соціальний стан (order), завжди перебуваючи у напружених стосунках з імперією та конкуруючи з нею.

Зрозуміло, що в дійсності чернецтво ніколи не досягало рівня своїх власних принципів та заяв. Але його історичне значення полягає саме в цих принципах: як у варварській імперії сама церква була чимось на зразок «руху Опору», так чернецтво було перманентним «рухом Опору» в Християнському Суспільстві.

## V

У Новому Заповіті слово «Церква», *ekklesia*, вживається у двох різних значеннях. З одного боку, воно означає Єдину Церкву, Католицьку та Вселенську – єдину велику Громаду всіх віруючих, об'єднаних «у Христі». Таким було богословське та догматичне вживання цього терміну. З іншого боку, цей термін, вживаний у множині, стосувався місцевих християнських громад, або християнських конгрегацій окремих місць. Таким було дескриптивне вживання цього слова. Кожна місцева громада, чи Церква, була, в якомусь сенсі, само-достатньою й незалежною. Вона була основною ланкою чи елементом загальної церковної структури. Це була Церква певної місцевості, «пілігримуюча» Церква, *paroikousa* певного міста, що зосереджувала у собі всю повноту святого життя. Вона мала своїх власних службовців. Можна стверджувати з певністю, що на початку II ст. принаймні



кожна місцева громада очолювалась власним єпископом, *episcopus*. Для своєї пастви він був головним і, можливо, єдиним розпорядником над усіма святинями своєї церкви. В його громаді права його були загальновизнаними. Усі місцеві єпископи були рівноправними. Це є й досі головним принципом Католицького канонічного права. Єдність усіх місцевих громад була також загальновизнаним положенням віри. Усі місцеві церкви, розкидані та розпорошені у світі, неначе острови в бурхливому морі, були по суті Єдиною церквою католицькою, *mia ekklesia catholike*, яка виявляла себе, передусім, у «єдності віри» та «єдності святинь», засвідчених взаємним визнанням та любовними узами. Місцеві громади перебували в постійному взаємному спілкуванні. Єдність (*oneness*) Церкви була вельми відчутною в цей початковий період й була формально вираженою багатьма засобами: «Один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог та Отець для всіх» (Ефес. 4: 5, 6). А ось зовнішня організація Церкви була менш визначеною. У перші роки існування Церкви контакти підтримувались завдяки апостольським подорожам та нагляду. За після-апостольської доби вони підтримувались завдяки поразовим єпископським візитам, листуванню та іншим подібним засобам. Наприкінці II ст., під тиском загальних турбот, розвинувся звичай проводити «синоди», або зібрання єпископів. Але «синоди», або ради, були ще рідким явищем, за винятком, можливо, Північної Африки, де вони проводились із особливою метою та в обмеженому регіоні. В цей час вони не розвинулись ще у постійну інституцію. Лише у III ст. процес консолідації посунувся і призвів до формування «церковних провінцій», в яких декілька місцевих церков певного регіону координувались єпископом із столиці цієї провінції. Новостворювані організації, здавалось, наслідували, і це було природно, адміністративний устрій імперії. Місцева «автономія» ще стійко зберігалась та відстоювалась. Головний єпископ провінції, митрополит, був не більш ніж президентом цієї єпископальної провінційної установи та головою синодів, маючи також у своєму розпорядженні певну виконавчу владу та право нагляду від імені всіх єпископів цієї провінції. Він не був уповноважений регулярно втручатись у справи окремих місцевих єпископальних районів – «єпископств». Хоча, по суті,



рівноправність усіх єпископів суворо підтримувалась, певні окремі єпархії набули особливої ваги: Рим, Александрія, Антіохія, Ефес були найбільш важливими серед них.

Нова ситуація виникла у IV ст. З одного боку, це був вік синодів, або соборів, більшість з яких становили надзвичайні зібрання, що скликались для обговорювання загальноважливих термінових справ. На більшості соборів розглядались питання, що стосувались релігійних догматів. Метою соборів було досягти однастайності та злагоди у принципових питаннях і проводити у життя певні заходи щодо уніфікації церковного устрою та адміністрації. З іншого боку, Церква мала тепер зіткнутися з новою проблемою. Мовчазне припущення щодо фундаментальної тотожності (identity) між церквою та імперією вимагало подальшого розвитку адміністративного стандарту. Існуючу вже провінційну систему було формально ухвалено та закріплено; ішов процес подальшої централізації. Оскільки Спільнотворення було єдиним та неподільним, певне співвідношення мало бути встановлене між імперською організацією та адміністративною структурою церкви. Поступово було розроблено теорію п'яти патріархатів, pentarchy. П'ять найзначніших єпископальних єпархій було запропоновано як центри адміністративної централізації: Рим, Константинополь, Александрія, Антіохія та Єрусалим. Окремого статусу було надано Кіпрській церкві з огляду на її апостольське походження та давню славу. Важливішим було те, що було формально запроваджено синодальну систему. Нікейський собор встановив правило, за яким провінційні синоди слід було проводити двічі на рік (Канон 5). Згідно з усталеним звичаєм, до компетенції цих синодів входили, по-перше, усі справи, що стосувались віри, та всі справи, що набували загального значення, по-друге, ті суперечливі справи, що могли виникнути в провінції, а також ті, що стосувались звернень місцевих конгрегацій. Не виникає, однак, враження, що ця система була добре налагодженою. Халкедонський собор відзначив, що синоди не збираються регулярно, і що це веде до нехтування важливими справами й до безладдя. Собор підтвердив правило, прийняте на Нікейському соборі (Канон 19). І все ж таки система не працювала. Юстиніан мусив погодитись із тим, що синоди могли б збиратися лише раз на рік (Novel 137.4). Собор у Трулло (691 – 692), на якому було кодифіковано все попереднє законодавство, видав ще правило, за яким збори мали



проводитись щорічно, а відсутнім на зборах мали робитись братські попередження (Канон 8). І, нарешті, 2-й Нікейський собор підтвердив, що всім провінційним єпископам слід зустрічатись щорічно для обговорення «канонічних та євангельських справ» та працювати над «питаннями» канонічного характеру. Мета цієї системи була очевидною: то була спроба утворити «вищу» адміністративну інстанцію, що стояла б понад інституцією єпископату, для того, щоб досягти більшої уніфікації та єдності Церкви. Але принцип єпископальної влади у місцевих громадах був, як і раніше, суворо дотриманий, ось тільки єпископ на той час уже не був головою лише однієї місцевої громади, але очолював громаду «єпархіальну», тобто був головою певного району, складеного з декількох громад, які безпосередньо очолювались священниками, чи пресвітерами. Лише діючі єпископи, тобто ті, які чинно перебували в установі, мали юридичне право та владу функціонувати як єпископи, хоча єпископи, які залишали свою посаду, продовжували утримувати свій титул з усіма відповідними знаками поваги. Ніхто не міг бути посвяченим в єпископи чи призначеним бути священником, окрім як у випадках, коли цей «титул» призначався певною паствою. Не існувало служіння «взагалі».

Логіка єдиного Християнського Спільнотворення, здавалось, мала привести до подальшого кроку. Імперська влада була зосереджена в особі єдиного імператора. То ж чи не було б логічним, щоб священництво теж мало одного голову? Таку заяву, хоча й підкріплену зовсім іншими аргументами, було й справді зроблено Папою Римським. Чинні «Римські заяви» спирались на концепцію першості ап. Петра серед інших апостолів та на апостольські привілеї його єпархії. Але ж у контексті Спільнотворення як ідеї ці заяви неминуче мали бути сприйняті як претензії на першість в імперії. «Примат честі» був переданий єпископу Римському, з наголосом на той факт, що Рим був давньою столицею імперії, але зараз, з перенесенням столиці до Нового Міста Константина, що стало «Новим Римом», привілеї єпископа Константинопольського також мали бути гарантованими. Відповідно цьому, 2-й Вселенський собор, який відбувся у Константинополі у 381 році, передав єпископу Константинопольському, другому після єпископу Римського, «привілеї честі», та *presbeia tes times*, відкрито посилаючись на той факт, що «Константинополь був Новим Римом» (Канон 3). Це поставило єпископа



Константинопольського понад єпископом Александрійським у списку церковної ієрархії, що викликало, в свою чергу, великий гнів та обурення з боку останнього. В цій ситуації він наполегливо доводив, що підвищення Константинопольської єпархії порушує прерогативи «апостольських єпархій», тобто тих, що були засновані апостолами, і з яких Александрія була однією з найбільш поважних як єпархія св. Марка. Незважаючи на це Халкедонський собор підтвердив рішення 381 р. Привілеї Риму базувались на тому, що він був Столичним Містом, за тих же міркувань здавалося справедливим, що й єпархії Нового Риму – резиденції імператора і Сенату – слід мати такі ж самі привілеї (Канон 28). Це рішення спровокувало бурхливе обурення у Римі, і 28-й Канон Халкедонського собору було скасовано Римською церквою. Зростання престижу та впливу Константинопольського єпископа, однак, було неминучим. Для Християнського Спільнотворення було природним, щоб єпископ Імператорського Міста посідав місце у центрі церковної адміністрації. Вже за часів проведення Халкедонського собору, у Константинополі, разом з Константинопольським єпископом, існувала консультативна єпископська установа, *synodos endemousa*, що діяла як постійний «Собор». Було також логічним, що, з плином часу, єпископ Константинопольський мав прийняти титул «Вселенського Патріарха», яке б значення в цей титул не вкладалось. Першим єпископом, що прийняв цей титул, був Йоан Постник (582 – 593), і ця подія знов не могла не викликати протесту в Римі. Папа Григорій Великий звинуватив патріарха в гордині та пихатості. Але то не була пихатість патріарха – Йоан був суворим та смиренним аскетом, «Постником» – то була логіка Християнської імперії. Політичні катастрофи на Сході, такі, як персидське нашествя та арабське завоювання, разом із відділенням монофізитів та несторіанців у Сирії та в Єгипті, мали наслідком зменшення ролі давніх великих єпархій, що розташовувались у цих регіонах, і, водночас, призвели до підвищення ролі Константинопольської єпархії. Патріарх, принаймні, *de facto*, став головним єпископом Церкви у Східній імперії. Цікаво, що *Epanagoge* говорить явно про конкретного патріарха, маючи на увазі, напевне, Константинопольського патріарха, який був в опозиції до імператора. На той час політична єдність Християнського Спільнотворення була вже зруйнована.



Візантія стала справді саме Східною імперією. Інша, конкуруюча, імперія була заснована на Заході за Карла Великого. Після деякого періоду нерішучості Римська спархія остаточно стала на бік Шарлеманя. З іншого боку, просування місіонерів до слов'ян у IX та X століттях великою мірою розширило сферу юрисдикції Константинополя.

Є загально визнаним, що «Римська Єдність», *Pax Romana*, сприяла місіонерському розповсюдженню Церкви, яка лише у поодиноких випадках переступала кордони імперії, *limes Romanus*. Є також очевидним, що імперська єдність Церкви так швидко набула чинності саме через те, що імперія, хоча б у принципі та в теорії, була єдиною. Ті країни, що містились поза межами імперії, також, хоча й не повністю, відповідали принципу цієї інституціональної церковної єдності. Фактична ідентичність цієї головної церковної організації та імперії створювала значні труднощі для тих християн, що перебували поза межами імперських кордонів. Найбільш яскравим прикладом такого стану може бути Персидська церква, яка вимушена була розірвати союз із Заходом вже у 410 р. і конституювати себе як незалежну одиницю саме через те, що церква на Заході була занадто тісно пов'язана з Римською імперією, яка була ворогом Персії. Цей розрив був спричинений небогословськими факторами і був обмежений на рівні адміністрації. Таким чином, «Римська Єдність» була великою перевагою і водночас перешкодою для місії Церкви.

Як заперечення можна було б зауважити, що до Константина Церква не розробила ніякої організації, яка могла б надати їй змогу діяти авторитетно у справді «вселенському» вимірі. Першою справді «єкуменічною» акцією був Нікейський собор 325 р. – *Перший Вселенський собор*. Собори були вже в традиції Церкви, але Нікея була першим собором *усієї Церкви* і вона стала взірцем для всіх наступних Вселенських соборів. Тут уперше було почуто голос усієї Церкви. Склад цього собору, однак, навряд чи був вселенським, якщо брати до уваги реальне його представництво. Було лише чотири єпископи з Заходу, а Римський єпископ був представлений двома пресвітерами; були присутні декілька єпископів зі Сходу, більшість яких були з Єгипту, Сирії та Малої Азії. Те ж саме стосується й усіх наступних Вселенських соборів, визнаних Східною православною церквою, аж до Другого Нікейського собору 787 р. Досить дивно, що ми не знаходимо у першоджерелах



ніяких правил, які б стосувались організації Вселенських соборів. Малоімовірно, що такі фіксовані правила чи зразки взагалі існували. В канонічних джерелах немає жодної згадки про Вселенський собор як про постійно існуючу інституцію, яку треба періодично скликати за якоюсь усталеною схемою. Вселенські собори не були інтегральною частиною ані конституції Церкви, ані її основної адміністративної структури. В цьому відношенні вони суттєво відрізнялись від тих провінційних та місцевих соборів, які передбачалось збирати щорічно для того, щоб переглядати поточні справи та виконувати функцію об'єднуючого нагляду. Авторитет Вселенських соборів був високим та зобов'язуючим. Але собори були доволі рідкими та екстраординарними зібраннями. Цим пояснюється, чому не було Вселенських соборів після 787 р. На Сході широко розповсюдженим було переконання, що не треба мати соборів більше, аніж сім, бо це число є святим. Ані в східному богослов'ї, ані у канонічному законодавстві на Сході не існувало теорії Вселенських соборів. Сім соборів вважались, таким чином, сімома дарами Бога, на зразок того, як було сім дарів Духа, чи сім Святинь. Вселенський авторитет цих семи соборів був «суперканонічним» за своєю суттю. На Сході не існувало ніякої «примиренницької теорії» щодо центральної церковної адміністрації, на кшталт тієї, що була розроблена на Заході у пізньому середньовіччі, під час так званого «Примиренницького руху» у Західній церкві проти зосередження церковної влади в руках папи.

Добре відомо, що імператори брали активну участь у Вселенських соборах і, подеколи, як, наприклад, Константин у Нікеї, брали участь у розробці примиренницьких проєктів. Собори звичайно скликались імперськими едиктами, а їхні рішення підтверджувались імператорським ухваленням, що надавало їм в імперії легальної влади. Імператор у певних випадках брав на себе ініціативу, як то було на 5 Вселенському соборі, що зібрався у Константинополі у 553 р., і на якому тиск та насильство імператора, самого великого Юстиніана, набули дуже відчутного та пригнічуючого характеру. Такими є факти, що їх звичайно наводять на доказ існування Візантійського Цезарепапізму. Але, якого б впливу імператори не мали на собори, і яким би реальним не був їхній тиск, собори напевне були зібраннями єпископів, і лише єпископи мали владу голосувати. Імперський тиск був фактом, але не правом.



Активна роль імператорів у скликанні соборів і їхня величезна зацікавленість у цій справі абсолютно зрозумілі в контексті існування неподільного Християнського Спільнотворення. Вселенські собори справді були у певному сенсі «імперськими соборами», die Reichskonzilien, Соборами Імперії. Але не слід забувати, що імперія сама була Oikoumene. Якщо слово «єкуменічний» означало лише «імперський», то слово «імперський» означало не менш ніж «вселенський». Імперія була переконана, що діє завжди від імені усього людства і настільки безкорисно, наскільки це взагалі може бути. Теперішні дослідники роблять спроби тлумачити Вселенські собори як імперську інституцію і, зокрема, проводять паралель між ними та Сенатом. Таке припущення навряд чи може витримати критику. По-перше, якщо Сенат був установою, то собори були лише рідкими подіями. По-друге, імператорська позиція на соборі була радикально відмінною від його ж позиції у Сенаті. Право голосування на соборах належало тільки єпископам. Рішення «проголошувались» від їхнього імені. Імператор був слухняним сином Церкви і стримувався голосом та волею церковних ієрархів. Кількість присутніх на соборі єпископів, у певному розумінні, не мала значення. Очікувалось, що в них відкриється *загальний розум* Церкви, яким підтвердиться її «традиція». Більше того, рішення мали бути одностайними: у питаннях, що стосувались вічної істини, не дозволялось ухвалювати рішення за більшістю голосів. У тому разі, коли одностайності не можна було досягти, тобто у разі церковної схизми, собор міг бути зірваним. У будь-якому випадку єпископи на соборі діяли не як імперські чиновники, але саме як «Янголи Церков», уповноважені владою Церкви та по натхненню Святого Духа. Найголовнішим, як влучно сказав Едвард Шварц, найбільший сучасний авторитет з історії соборів, було те, що «імператор був смертним, а Церква – ні».

## VI

Церква є не від цього світу, як і її Господь, Христос, також був не від цього світу. Але Він був у цьому світі, «принизив» Себе до умов цього світу, який Він прийшов спасти. Церква також, щоб виконати свою спасительську місію, мала пройти крізь процес історичного kenosis'у. Її мета полягала не лише в тому, щоб спасати людей від цього світу, але ще й спасати



самий цей світ. Зокрема, оскільки людина була за своєю суттю «соціальною істотою», Церква мала взяти на себе завдання «спасіння суспільства». Вона сама була суспільством, новим зразком соціальних відносин, що полягали у єдності віри та в узах миру. Це завдання виявилось занадто важким та непевним. Було б порожньою заявою твердити, що його колись було виконано.

«Свята імперія» середньовіччя була очевидною невдачею, як в її західній, так і в її східній формі. Це були водночас утопія та компроміс. «Старий світ» ще існував під християнською маскою. Але ж він не був незмінним. Вплив християнської віри був глибоким та помітним в усіх проявах життя. Віра середньовіччя була відважною вірою, а надія була нетерплячою. Люди справді вірили в те, що «цей світ» міг бути «християнізованим» та оберненим, а не лише в те, що він був «прощеним». Жила міцна віра в можливість остаточного оновлення всього історичного існування. Будучи в цьому переконані, люди бралися за історичні завдання. Це завжди було пов'язано з подвійною небезпекою: можна було прийняти часткові досягнення за остаточні або, навпаки, бути задоволеним певними досягненнями, оскільки кінцева мета є недосяжною. Саме тут і вкорінювався дух компромісу. Взагалі, єдиним найвищим загальноновизнаним авторитетом у той час був авторитет християнської істини, в якому б вигляді ця істина не існувала. Міф про «темне середньовіччя» розвіюється під час неупередженого дослідження минулого. Зроблено навіть зрушення у протилежний бік. Вже романтики почали молитися за «повернення до середніх віків» саме як до «доби віри». Вони були вражені «духовною єдністю» середньовічного світу, яка різко контрастувала з «анархією» та «смутою» Нового часу. Звичайно, середньовічний світ був також «світом напруг», але ці напруги, здавалось, перекривались певними принципово важливими переконаннями або були урегульовані завдяки загальному послушанню верховній владі Бога. Тяжкі недоліки ситуації середньовіччя не слід ігнорувати чи приховувати. Але гідність справи також не можна прогледіти. Метою середньовічної людини було побудувати істинно Християнське Суспільство. Злободенність цієї мети знову було нещодавно відкрито та визнано. Що б не говорили про невдачі та негаразди періоду середньовіччя, його керівний принцип був відстояний. Ідея Християнського Спільнотворення сприймається знову абсолютно серйозно,



якими б фразами її не було висловлено і яким би туманом чи сумнівом не обгортали її у наші дні. У цій перспективі, візантійський політико-еклезіастичний експеримент теж виступає в новому світі. Це була серйозна спроба вирішити реальну проблему. Експеримент цей, можливо, не слід відтворювати чи повторювати зараз, коли ситуація є зовсім іншою, але ж уроки минулого не слід ані забувати, ані ігнорувати. Візантійський експеримент був не просто «провінційним», «Східним» експериментом, він мав «екуменічне» значення. І в західній спадщині є багато суто «візантійського», як гарного, так і поганого.

З очевидних причин чернецтво ніколи не могло перетворитись на загальний спосіб життя. Воно могло бути, за необхідністю, лише шляхом для кількох, для вибраних, для тих, хто міг обрати цей шлях. Рішення мало бути обране вільним шляхом. Можна було народитись у християнському суспільстві, і можна було, за своїм вибором, знову народитись у чернецтві. Вплив чернецтва поширювався не лише серед ченців, він був набагато ширшим, а самі ченці не завжди утримувались від прямої участі в історичних подіях, хоча й використовували часто лише такі засоби, як критика та пересторога. Чернецтво було спробою виконати християнський обов'язок, організувати людське життя виключно на християнському ґрунті, в опозиції до «цього світу». Невдачі історичного чернецтва повинні бути належним чином визнані. Лідери чернецтва самі постійно їх викривали та періодично вдавалися до крутих реформ. Чернеча «дегенерація» є улюбленою темою для багатьох сучасних істориків. А нещодавно «поклик до Пустелі» знову став актуальним та збуджуючим, привертаючи не лише тих, хто втомився від цього світу, та тих, хто мріє про «втечу» або «притулок», але й пробуджуючи тих, хто палає бажанням «оновити» цей світ, як і тих, що розгубились у жахах та відчаї. Чернецтво привертає до себе не лише як школа споглядання, але також як школа послухання, як соціальний експеримент, як експеримент спільного життя. Ось що в наш час є збуджуючим у Монастирі. У контексті цього нового досвіду спадщина східного та візантійського чернецтва сприймається з готовністю та вдячністю в процесі її переоцінки дедалі зростаючою кількістю ревних християн, і не лише на Заході.



Церква, що встановлює себе у світі, завжди піддається спокусі надмірного пристосування до навколишнього середовища, спокусі, що змальовується звичайно як «світськість» церкви. Церква, яка, у відчутті своєї радикальної «іншосвітності», відділяє себе від цього світу, постає перед іншою загрозою – загрозою надмірного відриву від цього світу. Але існує ще й третя загроза, яка була, можливо, головною загрозою в християнській історії. Це загроза подвійного стандарту. Цю загрозу передчували вже за часів підйому чернецтва. Чернецтво не було спочатку лише шляхом для небагатьох, воно зачиналось скоріше як послідовне здійснення загальних та звичайних християнських клятв. Воно було потужним викликом та нагадуванням посеред усіх історичних компромісів. Але ще гіршого компромісу було винайдено тоді, коли чернецтво було перетлумачене як особливий шлях для вибраних. Не лише Християнське Суспільство жакливо луснуло тоді та розкололось на «релігійне» і «секулярне», але й самий християнський ідеал був розколотий навпіл завдяки нечіткості встановлення різниці між «суттєвим» та «другорядним», між «обов'язковим» та «необов'язковим», між «наказом» та «порадою». Фактично, усі християнські «накази» є лише закликами та порадами, призначеними для вільного послухання, а всі «поради» є обов'язковими для виконання. Дух компромісу заповз до християнської дії, коли «друге найкраще» формально дозволяється і є навіть бажаним. Може цього компромісу й неможливо уникнути на практиці, але його слід відверто визнати як компроміс. Множинність типів християнського життя мусить бути, звичайно, визнаною. Чого не слід визнавати, – їхньої градації щодо шкали «досконалості». «Досконалість», насправді, є не порадою, а наказом, без якого ніколи не можна обійтись. Однією з найбільших чеснот Візантії було те, що там по суті було неможливо визнати подвійність стандартів у християнському житті.

Візантія зазнала невдачі, жалюгідної невдачі, у своїй спробі встановити недвозначні та адекватні відносини між Церквою та Спільнотворенням, взятим у більш широкому розумінні. Їй не вдалося відімкнути ворота Втраченого Раю. Нікому іншому це теж не вдалося. Ці ворота все ще замкнуті. Візантійський ключ не підійшов. Інші ключі також. Та, можливо, й не має ніякого земного чи історичного ключа від цього останнього замка, а існує лише есхатологічний ключ, справжній «ключ



Давида». Візантія протягом століть боролась, із палкою віддачею та вірою боролась, із реальною проблемою. І в наші власні часи, коли ми боремося з тією ж самою проблемою, ми могли б пролити на неї світло за допомогою неупередженого вивчення Східного експерименту, як у його сподіваннях, так і в його невдачі.

*З англійської переклав Ростислав Димерець*